
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

قراءة لكتاب مسؤولية التأويل*

تأليف: مصطفى ناصف**

خالد عبد الرؤوف الجبر***

يمثّل القرآن الكريم النصّ المحوري للفكر العربي الإسلامي، وبؤرة الثقافة العربية الإسلامية، بل إنّه الإطار الكلّي لحياة المسلمين: تشريعاً، وعبادةً، وأخلاقًا، وسلوكًا، ومعاملةً. ولا ريبَ في أنّه منبع الرؤية الإسلامية للإنسان والكون والحياة؛ أي إنّه مَناط تشكيل الوجود عند المسلمين: أفراداً، وجماعةً، ودولةً. وبما هو كذلك، فإنّ فهمه لاستنباط القواعد والأحكام منه، وترسُّم معالمه وحدوده الكلّية، وتبيُّن مقاصده التأسيسية، هو القضية الكبرى عند المسلمين؛ قديماً وحديثاً. وتغييب القرآن الكريم عن بعض جوانب الحياة الإسلامية لا يعني تغييبه عن الحياة كلّها، بل لعلّه يحضّ على التمسُّك به، وقراءته لمعرفة أسباب ذلك التغييب، والقبض على طاقاته الكامنة، وتثوير إمكاناته في تأسيس مجتمع إنساني إسلامي.

وإذا كان التفسير وسيلة من وسائل فهم القرآن، والنصوص عامّة، فإنّ التأويل نظيرُه، بل لعلّه المتّكأ الرئيس للتطوير والتحديث والتغيير والتجديد مع البقاء ضمن حدود المقاصد، وفي إطار الثوابت. لكنّ فتح الباب للتأويل بلا ضوابط، ومن دون أهداف نقية خالصة، يجعل التأويل سلاحاً هدّاماً فتّاكًا، لا سيّما إذا كان الغرض منه تمييع المعنى، وإفقاد الأمّة مرجعيّاتها.

---

* ناصف، مصطفى. **مسؤولية التأويل**، القاهرة: دار السلام، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤م.

** دكتوراه في البلاغة من جامعة عين شمس في مصر، ويُعد من المفكرين المعاصرين في الحقل البلاغي، توفي عام ٢٠٠٨م.

*** دكتوراه في النقد والبلاغة، يرأس قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة البترا- الأردن. البريد الإلكتروني: jabr_khalid@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ١٣/١٠/٢٠١٢م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢/٢/٢٠١٣م.

ومن هنا تنبع أهمية الكتاب، خاصّة إذا علمنا أنّ مؤَلِّفه ناقد متميِّز اجتمع له النظر العميق في التراث العربي الفكري، والإطلالة الوثيقة على المناهج الغربية الحديثة للنظر النقدي والفلسفي. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الكتاب هو من مؤَلَّفات ناصف الأخيرة التي تمثِّل زُبدة فكره، وخلاصة رحلته الطويلة مع البحث العلمي.

جاء الكتاب في مقدّمة موجزة، وعشرة فصول هي: الثقافة العربية والتأويل، ومبادئ ومراجعات، وتجديد التفسير، وحياة الألفاظ (١)، وحياة الألفاظ (٢)، ومفهوم اللغة بين الأمس واليوم، وكلمة العلم، وتكامل المعجم القرآني وتحرير الوعي، والنزاع بين الدلالة الحرفية والدلالة المجازية، وإنجازات ومخاوف. ويمثِّل الأخير منها خاتمة الكتاب، وقد أودَعه المؤلِّف خلاصاته واستنتاجاته، وما أُنجِز في هذا الحقل المعرفي في ثقافتنا العربية الإسلامية على مدار قرون. ولم يُغفِل ما يكتنف موضوع التأويل من مخاوف؛ لأنّه بفتح الأبواب مُشرَعةً من دون قيود يُسهِم في تَمييع المعنى، وبإغلاقِها دونَه يؤدّي إلى وأد امتداد المعنى وتطوُّره. وينبغي الإقرار بمشروعية هذه المخاوف؛ فالأمر يَمَسّ النصّ القرآني الكريم وما يتيحه من دلالات، ويجسّده من إمكانات تُحْكِمُ الواقعَ العربي الإسلامي أو تَحْكُمه.

والقِرانُ الذي عقدَه المؤَلِّف، في المقدّمة، بين التأويل الذي هو سمة العصر، وعِفّة الضمير، وضرورة مراجعة النفس والحساب، ومسؤولية التأويل الذي ينبغي أن يُسائِل العصرَ؛ لعلّه يكشف عن مُراد ناصف مِن مؤَلَّفه هذا؛ فكأنّما هو "جَرْدَةُ حسابٍ" لما كُتِب في الموضوع وكَتَب هو فيه، وإعادةُ نظَرٍ بإطلالة مختلفة على أفكار أراد بعضُهم بها أن يَفْتُق النصّ بلا ضابطٍ استجابةً لنَزواتٍ، أو تأثُّرًا بآخرين، أو اتِّباعًا لشهوة، أو ضَرْبًا بلا هَدْي. ويكفي القارئَ تأمُّلُ عبارتِه: "إنّ الإحساسَ الأخلاقيَّ هو صمّام الذّكاء، وليسَ للذّكاءِ أن يَمْرَحَ بلا رقيب."[1]

تُمثِّل الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب جوهره الفكري، ورؤية مؤَلِّفه الخاصّة. وسائرُ الفصول الأُخرى هي تفصيلٌ في الأفكار التي عرضها ناصف في البدايات. ولعلّ الأسلوب الاستدلالي الذي اتّبَعه، حين بدأ بالمجمَل وتنقَّل إلى المفصَّل، أضفى على

[1] ناصف، **مسؤولية التّأويل**، مرجع سابق، ص٣.

الكتاب صبغةً خاصّةً مثّلت بيانَه الخاصّ، وأسندَتْ رغبتَه في إبلاغ رؤيته للقارئ بمنطقية وتسلسُل.

ناقش ناصف في الفصل الأول منزلةَ التأويل في الثقافة العربية، وعالقَ بصورة فريدة بين التأويل وحركة الإنسان، وجلّى علاقةَ التأويل بتهيئة السبيل للاختلاف الصحي والبناء والنزاهة؛ كونه سؤالَ المصير والوعي والحركة الدائبة، وكشفَ علاقتَه الوثيقةَ بالحرية والوفاق الذي لا يستقيمُ دونَه خِلاف، وضرورة التخلّي فيه عن الهوى والحقد والعُجْب.

لقد نظر ناصف إلى التأويل بوصفه صنوَ الاختلاف لا الخلاف، وتجسيدًا للرقي والتطوُّر، وجدلَ الوَحدانية للشِّرك.[٢] والتأويل في نظرِه كَشفٌ ممتدّ حُرٌّ دينامي حي، وهو متّصل بغزارة المعنى؛ والمهم أن يُوجَّه التأويلُ ليبلغ وجهتَه كي يكون مُحكَماً ومُحْكِماً، وإلاّ سقطَ المؤوِّلُ في حيرة العقل المفرَد وشطَطِ الجدل. بهذا تضحي علاقة المؤوّل بالنصّ جدَلَ العربي حيال الإمكانات المفتوحة والاختيار، ويصبح تعلُّم التأويل نظيرَ "تعلُّم الإنسانيَّة،"[٣] أو معرفة الإنسان نفسه معرفةً لا تُختَصر في كتاب أو قاعدة جامدة. والتأويل لدى ناصف حوار؛ حوار المجمَل للمفصَّل، والوضوح للغموض. وهو حرٌّ بين جماعةٍ أحرار تجسيدًا لدرس الاختيار والمساءلة وحقوق الإنسان.

ومن اللافت في أطروحة ناصف ترسيخُه منزلةَ التأويل في العربية؛ فالبيانُ غوصٌ في اللباب، وتركٌ للقشور، وتجاوزُ المحسوسِ إلى المحدوس.[٤] كما أنّ اللغة تمثِّل فنّ المغامرة والبحث والتقصّي والتدبّر والتأمّل. ويري ناصف أنّ التأويل أكبر من العلم، فالمعرفةُ بالحدس أكبرُ من العقل، وبالضمير أضعاف الشهوات. وإذا كانت اللغة أسرارًا في ثقافتنا، والأسرار تومئ، فإنّ التأويل هو كشف الأسرار. ولكن، لكلّ تأويل أدواته، وفيها: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والأساليب، والعموم والخصوص، والمطلَق والمقيَّد، وهذه كلّها جسَد التأويل. أمّا باطنه فالأريَحِيَّة: الهدى، والسَّعة في الخُلُق، والاستعداد للعطاء، والشوقُ. وأمّا مطلَبُه فالرُّوح.[٥]

[٢] المرجع السابق، ص٨.
[٣] المرجع السابق، ص٩.
[٤] المرجع السابق، ص١٠.
[٥] المرجع السابق، ص١١.

ويقرّر ناصف قاعدة كبرى مفادها أنّ النصّ أكبر من التأويل، وهو منبعه ومآله، ولا ينبغي أن يصرِفَ عن النصّ ذكاءٌ، ولا استنباطٌ، ولا رأي. والتأويل ينحني أمام الأثر والرجوع والجماعة والقدوة والنقاء. والغاية الكبرى في تراثنا إعظامُ النصّ نفسه، وبعبارته: "ويلٌ للتّأويل من أقفالِ القلوب."[٦]

وإذا كانت مفاتيح التأويل والتفسير لغوية، بما أبقى التحليل الفيلولوجي عُمدة كلّ جهد، فإنّ اللغة وجوه قد تلتقي لتكون وجهاً حيناً، وقد تفترق ليكون الاختلاف. ومَنْ لا قِبَل له بالتحليل اللغوي فهو دخيل على التأويل؛ لأنّ التأويل إفصاح اللغة عن مكنوناتها.[٧]

ويمتدّ ناصف بالنقاش ليتعرض لمخاطر التأويل. فإذا كان تعريفه الأصيل "صرفَ العبارةِ إلى معنى دونَ معنى"[٨] بين ظاهر ومؤوَّل، ومُحتمَل ومرجوح، ودليل، ولعبٍ بمعزلٍ عنهما، فإنّ هذا الصرف يقتضي التقاءَ اللغة والعقل والشرع والقرائن والمقاصد، وإلاّ كان الخوف من الزيف والزيغ والشبهات واللبس أمراً مشروعاً مسوَّغاً.[٩] ويطرحُ ناصف السؤال الأخطر: أَمِنْ حقِّ كلّ امرئ أن يفهم من النصّ ما يريد، كما يرى منظّرو الهيرمينوطيقا من الغرب والعرب؟

يرى ناصف أنّ اللغة والحقيقة والشرع أقانيمُ ثلاثة تختلف وتأتلف، ولا يمكن فحص حياة التأويل في تراثنا وواقعنا بمعزل عن حياة المجتمع وما أصابه من شُبهات، وولع بالتشدُّد، وخروج على روحية الجماعة، ورغبات ظاهرة في التشتُّت. وإذا كان التأويل في تراثنا يبرُز في تياري:[١٠] التعويل على اللغة التي يعطيها أهلُها حقّ السيادة، والأفكار التي تُسمى أحياناً باسم المذاهب، والتي يميل أهلُها إلى التوفيق بما قد يصل حدّ التلفيق، فإنّ الخوف من الزيغ يظلّ مشروعاً أيضاً.

ويفرِّق ناصف بين تأويل يخدم النصَّ، وآخرَ يُرهِقه ويُثقِله ويُحمِّله ما لا يحتمل. ويرى

[٦] المرجع السابق، ص١٢.
[٧] المرجع السابق، ص١٣.
[٨] المرجع السابق، ص١٣.
[٩] المرجع السابق، ص١٤.
[١٠] المرجع السابق، ص١٤.

أنّ فكرة الدليل: القوي، والمتوسط، والضعيف، قد نبعت من هنا. ولا بُدّ ليخدِمَ التأويل النصّ من التفريق بين ما محلُّه التأويل، وما لا يصحّ تأويلُه، فضلاً عن التفريق بين معنى العبارة ومَغزاها، والتمييز بين الدليل: العقلي، واللغوي، والسمعي. ولا بُدّ من قبول اللفظ للمعنى المصروف إليه، والتمسُّك بالدليل للترجيح، وبراءة المؤوِّل من الانحياز لأحد الوجوه.[١١] ومن هنا كان لا بُدّ من بلوغ الباطن من خلال إحكام الظاهر، وتوافُقِ هذا مع ذاك. وينبغي للمؤوِّل معرفةُ المعنى، ومعنى المعنى، ومغزى المعنى ومقصده، فضلاً عن التمتُّع بنفاذ الإدراك، وإخضاع الفهم اللغوي لمقاصد الشرع وتصوّره للمفاسد والمصالح، والتنبُّه على اختلاف مدلول الفهم اللغوي بتنوُّع البيئات.

إنّ الاختلاف في التأويل المنزّه عن الأهواء —كما يرى ناصف— هو اختلاف على: طاقات اللغة، ومواجهة الحياة المتغيّرة، والخوف على اللغة نفسها، وعلى الأمّة ومصيرها. ويحسم شأفة هذا الاختلاف الدعوةُ إلى الترجيح في ظلّ مبدأ المسؤولية والقرائن. وحين يتسع التأويل، فإنّ مهمّتنا الأولى هي الحفاظ على التوازن؛ أي منح "الفرصة للحياة المتغيّرة والاعترافِ بالإطارِ العامّ في وقت واحد."[١٢] وانتماء التأويل إلى العديد من الحقول يجعله يتأثّر بها، ويعني أشياء مختلفة باختلافها. فالمجاز والقياس والتوفيق بين العقل والشرع والبرهان والمحكم والمتشابه كلُّها تأويل. والتأويل بهذا التوازن هو أسلوبُ المحافظة على حياة الأمّة من الانهيار،[١٣] وجمعٌ بين المتغيّر والثابت. وقد اقتضت الرغبةُ في حماية الحياة أو النصّ الأخذَ بظاهر اللفظ، لكنّ هذا يقتضي أيضًا العدولَ عن ظاهر اللفظ أحياناً؛ فمن خصائص الوعي في تراثنا تفريقُه بين فكرة وجوه المعنى، ووجوه المذاهب والأفكار.

ويستدرج ناصف القارئَ بتَؤُدةٍ نحو غايته الكبرى؛ فهو يعرض لغاية الأصوليين من المباحث اللغوية، ويحصرُها في خدمة الوضوح، والتحديد، ورفع اللبس، والبيان الدقيق، والقانون. وقُبالتَهم أدرك المفسّرون الحاجة إلى وعي الحذف، وظلال المعنى، وتهذيب الوجدان، وترقية الحسّ، والتماسِ مناطقَ أخرى من النفس غير المنطق.

[١١] المرجع السابق، ص١٥.

[١٢] المرجع السابق، ص١٧.

[١٣] المرجع السابق، ص١٧. وهو يعيد الفكرة إلى الإمام السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن".

وبما أنّ غاية الأصوليين من اللغة هي التشريع فقد اتّبعوا منهجاً عقليّاً منطقيّاً، خلافاً للمفسّرين الذين كانت غايتهم التأثير فاتّبعوا منهجَ الرُّوح والوجدان.[١٤] وهنا يكشف ناصف عن نسبةٍ من غايته الكبرى، وهي السعي للتفسير البلاغي الذي يتجاوزُ ظاهرَ اللفظ وفكرة الدليل العقلي، ويسعى إلى آفاق المرامي الإنسانية. وهو يميل بالبلاغة إلى ما يفوق معناها القشري الاصطلاحي المحدود، وينبّه على أنّ المستشرقين أغفلوا هذه الوجهةَ عمدًا في دراساتهم.[١٥]

ويرى ناصف أنّ علماءَنا أدركوا الفرق العميق بين البيان اليوناني والمنطق الصوري من جهة، والبيان القرآني من جهة أُخرى، وهذا جوهرُ أطروحة الإمام الغزالي في تفريقه بين "القشور واللباب"، وجوهرُ فكرته عن "تهافت" المنطق الصوري الذي حالَ دونَ بلوغِ الأغوار بتركيزه على القشور. ولعلّ الزمخشري قد بلَغ شيئاً من تلك الحالة البلاغية حيناً؛ ففي "كشّافه" محاولات ذوقية، وأُخرى عقلية واصطلاحية. ولا بُدّ لتحقيق الذوق البلاغي من القراءة المستمرّة الحية، والاشتغال القلبي بالمعنى.[١٦]

يرى ناصف أيضاً أنّ التراث غني جدّاً بالنقاش حول الدليل والعقل والجادَّة والثابت، مع بروز الحاجة إلى تنمية: الرُّوح، والذوق، واللبّ، والمحبّة، والمجاهدة، والرياضة، والبصر، والبصيرة، والتأمُّل.[١٧] كما يرى أنّ المحدثين هُمْ طلاب نهضة وحياة جديدة غير الحياة المنطقية الذهنية وأدلّتها المعهودة؛ إنّهم يسعَونَ لمقاومة فكرة الهزيمة وضياع الإنسان، ويكافحون مبدأ الذعر والتجميل والمداهنة. ومن هنا فقد اهتموا بالتأويل لأنّ الرديء منه عجز عن الحياة، فحاربوا فكرة الخلط بين التأويل وفتنة الكلمات وسِحرها.[١٨]

وقد رفض المحْدَثون فكرة كهَنوت الكلمات وسلطانَها غير المحدود؛ لأنّهم أرادوا بثّ الحرية الدينية بطريقة تكفل استيعاب مؤثّرات الحياة وهضمَها بما يغذّي الرُّوح. واللغة في فهمهم لا تُفهَم بمعزل عن قيم الرُّوح، ولا تقاس بالحساب والمنطق. وقد وقع الفلاسفة

[١٤] المرجع السابق، ص١٨.
[١٥] المرجع السابق، ص١٩.
[١٦] المرجع السابق، ص٢٠.
[١٧] المرجع السابق، ص٢١.
[١٨] المرجع السابق، ص٢٢.

والأصوليون وعلماء الكلام في خطأ كبير حين جرّدوا الكلمة من ظاهراتيّتِها، وأخضعوها لمقاييس بعيدة عن الوجدان، خلافاً لما سعى إليه المحدثون من اعتماد على العلاقة بين المؤوِّل والنصّ، وصولاً إلى معنى جديد هو "الموضوعيّة الإنسانيَّة" لا "المحمولات المنطقيَّة".[١٩]

وإذا كان القدماء قد اهتموا بفكرة الاستعمال الناضج للغة، فإنّ المحدثين سعَوا إلى تنحية الاستعمال الناجح لمصلحة الاستعمال الحي الثري؛ وهم —كما المتصوفة— حاربوا عناية التراث بالوجوه الشائعة للكلمات؛ لأنّ "النّهضةَ هي إرادةُ الحياة،"[٢٠] وهذه لا صلةَ لها بالاستدلال الصوري والتعريفات والتقسيمات المنطقية. لكنّ القدماء والمحدثين من المفسّرين رفضوا مبدأ التشويه والتزييف والمغالطة، والبطالةَ التي غزَت بلاغةَ الشِّعر وتأويلَه، ووقعت في شهوات الفراغ وتضخيم الصفات، وحاربوا معاً فكرةَ الحذلقة والخِلابَة، وبحثوا عن تأويلٍ جديد يؤصِّل الشعورَ النبيل الدافق، ويقظةَ السرائر.[٢١]

ووجهُ افتراقِ المحْدَثين عن القدماء —كما يرى ناصف— كامنٌ في أنّ المحْدَثين سلكوا في مفهوم الحياة الروحية طريقاً آخر غير القوالب الفلسفية، والمنطق، والصَّنعة، والحقائق الآلية، وقصدوا إلى دوافع القوّة، والحياة الروحية، والحرية، والأشواق، والآمال اللدُنية، والـمُثُل، وعُلوّ الهمم، ورقي النفس. أمّا بالنسبة إلى الكلمة فيرى المحدثون أنّ مفهوم الدلالة لا يمكن ثباتُه مع اختلاف الحياة، في حين زعم القدماء أنّ للكلماتِ وجودَها المستقلَّ عن مستعمليها، وفتنَهم البحثُ عن التطابُق المزعوم بين الكلمة والواقع الذي هو مستقلٌّ أيضاً عن الإنسان، غيرُ قابلٍ للإضافة والتكوين والتعديل.[٢٢]

ويرى ناصف أنّ فلسفة التأويل اتُّهِمت بتحيُّزها لروح البؤس والضرورة، وعدم انتصارها لروح البهجة، والتفاؤل بالحياة، والصلة بالكون العظيم. ولعلّ هذا تأتّى من أنّ موقف المحدثين موقف انتقادي يُجِلُّ القوّة الداخلية الروحية، ويُشكِّك في كلّ تحليل لغوي قديم أو حديث لا يُعنى بهذه القوّة.

---

[١٩] المرجع السابق، ص٢٣.
[٢٠] المرجع السابق، ص٢٤.
[٢١] المرجع السابق، ص٢٤.
[٢٢] المرجع السابق، ص٢٥.

ويعتقد ناصف بدقة ملاحظة المحدثين في تنبُّههم على أنّ لكلّ معنى أمارةً مادية، ولكلّ فضيلة علامةً محسوسة، وأنّ ثمّة ترابُطاً وثيقاً بين مظاهر الطبيعة ومظاهر الأخلاق، مؤكِّداً بذلك أنّ القرآن الكريم حرص على غرس ما هو روحي في قلب ما هو مادي، وأنّه لم يَعْلُ على المادة عُلوَّ مَنْ يريدُ إلغاءَها والعبثَ بكيانها. فقد حرص الإسلام —وهو مُصيبٌ كما أرى– على تداخُل متعة الحواسِّ ومتعة الرُّوح بطرائق كثيرة مثيرة للدهشة. وبذا، فإنّ الروحي في ثقافتنا الإسلامية ليس تجاوُزًا للمادي أو العملي —كما هو في بعض الثقافات—، إنّما هو طريقة في ممارستِه، وتنظيم له. ويضيف ناصف في نهاية هذا الفصل أنّ المحدثين أدركوا أنّ ثقافة الغِبطَة بالحياة التي كوَّنها القرآن الكريم واجهت سائر الثقافات، وأنّ كشفَهُم لها وتوكيدَها أمَارةُ تَنويرٍ مميّز، لا بمعنى التنوير الاختلافي التشقُّقي؛ ثقافيّاً، أو روحيّاً.[٢٣]

أمّا الفصل الثاني فناقش فيه ناصف فصل الظواهر اللغوية أو البيانية عن الخبرة الروحية المعقّدة نتيجة الفصل بين الأفكار واللغة؛ فاللغة "ليست مجرّد رداء نُلبسُه لبعضِ الأفكار من أجلِ تحسينِها."[٢٤] وبمثل هذا يختلف النصّ الأدبي أو الروحي عن سائر النصوص الأخرى، حيث اللغة مجرّد علامات أو إشارات إلى أشياء. أمّا النصّ الروحي فيقوم على علاقة عميقة بين الأفكار واللغة، حيث نشاط الأفكار ونشاط الكلمات شيء واحد.

وفي النصّ العلمي العقلي يختلف الأمر عن النصّ البليغ؛ إذ نفهم المعاني المقصودة في الأوّل بذخيرتنا المعرفية ومفهوماتنا العامّة للأشياء، في حين نزداد معرفة بالمعاني في النصّ البليغ كلّما اتصلنا به، وكأنّ النصّ بلغته هو الذي يهدينا إلى معناه. إنّ التفسير البليغ بهذا الفهم هو أقرب إلى الكَشف، في حين أنّه في النصّ العقلي اكتشافٌ لا غير.[٢٥]

وإذا كانت مهمّة المفسِّر هي الربط بين الأفكار واللغة، وخلا المجال اللغوي من

[٢٣] المرجع السابق، ص٢٦.
[٢٤] المرجع السابق، ص٣١.
[٢٥] المرجع السابق، ص٣٢.

وحدات بسيطة اسمُها الكلمات، فإنّ المفسِّر —كما يرى ناصف- بحاجة إلى فهم الاتجاهات والأفكار والسياق العامّ للكلمات، فلا وجود للكلمات خارجَ سياقاتها. إنّ البحث عن إطار لتفسير النصّ البليغ هو أَوْلى من البحث عن معاني الكلمات مجرَّدةً معزولة، وإلاّ فالوهمُ هو النتيجة لا المعنى العميق.

كان المفسِّرون ينطلقون من الكلمات بوصف النصّ مكوَّناً من وحدات كلامية، ويجهَدون في البحث عن معانيها، لكنّ بعضهم أشار إلى "فاعلية السياق"[٢٦] في تحديد المعنى، وتحقيق الفهم. والسياقُ، مثل قصة الآية مثلاً، يتضمّن جانباً من معنى النصّ، أو يُضيء معناه، لكنّهما ليسا الأمرَ نفسَه. وإذا كان المفسِّرون القدماء قد قعّدوا رؤيةَ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإنّ لنا —كما يرى ناصف- أن ننطلق منها في تفسيرنا الحديث النهضوي، وليس شرطاً علينا أن نتقيَّد بما توارثْناهُ عن المتقدّمين الذين شهِدوا نزول القرآن الكريم من فُهوم.[٢٧] ولعلّ هذا يجسِّد قاعدة غنى النصّ وثرائه وحركيّته؛ أي إمكانية أن يُستخرَج منه تفسير بعد آخر باختلاف الأدوات المستخدمة وطبيعتها، وباختلاف الواقع والحال.

وليس ينبغي لأحد النظرُ في ظروف نزول الآيات أو السّور بوصفها محدِّدةً مثبِّتةً لمعانيها؛ إنّما بوصفها عتبات خارجية تُعين لا غير. ولعلّ التفسير الذي يمكّن من تجاوُز التكرار أوّلاً، ويعمِّق الفهمَ ثانياً، ويُعين على تبيُّن الوجوه الممكنة —كما يرى ناصف- هو "التفسير الموضوعي،"[٢٨] بجمع الآيات في الموضوع الواحد، ومحاولة فهمها بعمق.

ولا بُدّ في هذا الإطار من التفريق بين فهم الخاصّة، وفهم العامّة، ولهذا كان القدماء يفرِّقون بين التفسير والتأويل؛ فالأوّل ضرب من الأخذ بالظاهر وأقرب ما يتبادر إلى الذهن، والآخر لا يكتفي بالمعنى السطحي، بل يتّخذه مَعبَراً إلى اللباب، فَهُما إذن لونانِ من إدراك النصّ.[٢٩]

---

[٢٦] المرجع السابق، ص٣٤.
[٢٧] المرجع السابق، ص٣٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص٣٥.
[٢٩] المرجع السابق، ص٣٦-٣٧.

ويفرِّق ناصف بين التأويل قديماً والتفسير البليغ حديثًا؛ فالتأويل -أحيانًا- أُطلِق على مناهج المتصوّفة والشيعة وأهل الإشارة أو الباطنية، وهناك كان المفسِّر يَلِجُ النصَّ من بوّابة أفكاره المسبَّقة، ويسلكُ في تفسيرِه -أحيانًا- ترجيحات بلا مرجّحات، أو شطَحات وتهويمات لا تُعين عليها قرائن، أو تدعَمُها أدلّة. وليس هذا هو المقصودَ من بلوغ باطن النصّ وتجاوُز قُشوره، فالباطن يُعامَل في اتجاهين: لَيِّ عُنُقِ النصّ ليُوافق فكرةً مسبَّقةً ناجزةً لدى المفسِّر، وهذا دأبُ أصحاب المذاهب والتعصُّب. واستنباطِ ما في النصّ من معانٍ قيِّمة تفوتُ النظرَ العابرَ بفتح آفاق النصّ البليغ الرفيع، وإثارة كوامنه الروحية وطاقاته الإنسانية.[٣٠] وتعدُّد الفُهوم في النصّ القرآني ينبغي أن يُرتَّب على الاتجاه الثاني لا الأوّل، ويُحَدَّ به، وإلاّ كان المعنى عبثيّاً.

ومن المهمّ أيضاً عدم الخلط بين "عدّةِ وظائف للنّصّ القرآني؛"[٣١] فثمّة التشريعُ والتهذيبُ والتعليمُ والعظةُ والإرشادُ والحثُّ والتأثيرُ وغيرُها، وأهمُّها إقامةُ حياة المجتمع في الحدود التي يرسمها، فكلُّ تفسيرٍ يبلغ تحقيقَ وظيفة من هذه الوظائفِ جيّدٌ، ولا يُطلَب إليه تحقيقُ الوظائف الأُخرى كلّها معًا؛ أي إنّ تفهُّم النصّ القرآني ليس عملاً فرديّاً، بل عملية جماعية يشترك فيها مفسِّرون من الأمّة بمختلف مشاربهم ووجهاتهم ومناهجهم،[٣٢] ولا يعني تقديمُنا تفسيراً ما أنّه التفسير الوحيد المقبول، وأنّ تفاسير غيرنا مردودةٌ جُملةً،[٣٣] فهذا كزَعم أنّ القرآن ملك لنا وحدَنا.[٣٤]

ويجب أيضاً أن يُؤخذ بحذر شديد تصنيفُ المحدثين للتفاسير القديمة: تفسيراً علميّاً، وصوفيّاً، وإشاريًّا، واعتزاليّاً، وتجديديّاً تحديثيّاً، فمجملُ هذه التفاسير -في رأيه- إذا أُلقِيَ بها لم يتبقَّ شيءٌ. إنّنا لا نستطيع الحصول على شيء ثابت متميِّز إذا أخذنا بأحدها، أو إذا رفضناها كلّها؛ لكنّنا نظلّ نتحرّك في إطار كراهَة الاختلاف المذموم، ونُقبل على الاختلاف الحميد الذي لا يمكن الإمساكُ بعناصرَ ثابتةٍ بمعزِل عنه.[٣٥] ويَضرب ناصف

[٣٠] المرجع السابق، ص٣٧.
[٣١] المرجع السابق، ص٣٨.
[٣٢] المرجع السابق، ص٤٠.
[٣٣] المرجع السابق، ص٣٩.
[٣٤] المرجع السابق، ص٤٠.
[٣٥] المرجع السابق، ص٤١.

مثالاً لهذا من سورة الضُّحى، مبيِّناً جماليات الاستعارة ودورها ودور السياق في اختلاف المعاني التي استنبطها المفسّرون من الآيات.[٣٦]

ويضيف ناصف إلى ما تقدّم حديثاً نافعاً عن الإحساس اللغوي بالكلمات، وعن رغبتِنا عادةً في تحديد مدلولاتِها أكثر ممّا ينبغي. بهذا يتحفّظ ناصف على فكرة المادّة اللغويّة، وكونِها تمثّل الأصلَ الذي تتفرّع من كلمات بدلالات ترتبط بالأصل وتدلّ عليه، فالكلمةُ بهذه الحال تضحي مجرّد ثابت بصفات، والحقيقةُ أنّها أقرب إلى الكائن الحيوي.[٣٧] وبذا، فإنّ المعنى يتجدّد في كلّ استعمالٍ للكلمة ضمن سياقٍ مختلف.

نشأ اصطلاح الإحساس اللغوي بالكلمات لفضّ مسألة "حسمِ الخلافِ بين التأويلاتِ المختلفة للآياتِ والكلمات،"[٣٨] وظنّ بعضُهم هذا الاختلافَ بعيدًا عن "روح العربية"، أو مجافاةً للذوق القرآني. ورفضاً لمثل هذه الفكرة، وتمسُّكًا بمبدأ ثبات المدلول؛ كانت الضرورة لوضع مُعجماتٍ للمفردات القرآنية، بُغيةَ اختزال المعنى والكلمة في التفريق بينها وبين أُخرى تلتبس بها كالإرادة والمشيئة. ولكنّ البحث في المعنى يجب أن يبدأ بالمركَّب؛ أي بالبحث في الكلمات لرؤية مدى نهوضها أو عجزها عن تحمُّل الأعباء الفكرية المنوطة بالسياق.[٣٩]

أمّا معاني الألفاظ عند نزول القرآن الكريم، والاستعمالات القرآنية الأُخرى للكلمة في سياقات متعدّدة، فقد أخذت حيِّزَها من النقاش لدى ناصف، وهو أميلُ قُبالةَ هذا إلى رفض فكرة الاستعمال الواحد للفظ، وأميلُ أيضاً إلى فكرة قياس القليل على الكثير لاستنباط المعنى؛ سعياً لفهم التكوين المعجمي للقرآن الكريم.[٤٠]

ولعلّ أخطر ما يناقشه ناصف في كتابه، هو فكرة "التفسير الأدبي" للقرآن؛ وهو يناقشها بموضوعية شديدة. أمّا حُجَّة المؤيدين للتفسير الأدبي باتباع مناهج الهيرمنيوطيقا (التأويلية)، فهي أنّ أوّل تفسير يجب أن يكون لصالح أدبية القرآن، والأساسَ لكلّ ما

[٣٦] المرجع السابق، ص٤٢-٤٥.
[٣٧] المرجع السابق، ص٤٦.
[٣٨] المرجع السابق، ص٤٨.
[٣٩] المرجع السابق، ص٥٠.
[٤٠] المرجع السابق، ص٥٠-٥٤.

عداه من تفسيرات، وأنّ الباحث يمكنه بعد ذلك قصدُ ما يشتهي من تشريع، أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي. وهذه الاعتبارات يلفّها الغموض في أهدافها، ومسوّغاتها، وطرائقها، كما أنّ الدراسة الأدبية بهذا المعنى فُصِلت فصلاً جراحيّاً عن الفهم الاجتماعي والأخلاقي والروحي. إنّ الدراسة المتكاملة تقتضي النظرَ في تداخُل القيم، والاهتمامَ الشامل بجوانب الحياة الإنسانية كلّها في آنٍ معاً.[41]

ومن الباب نفسه يلِجُ ناصف للحديث عن "التفسير الروحي الجامع"، بعد الكشف عن أغراض الفصل بين أنواع التفسير المختلفة، سواءٌ للقرآن الكريم أو للنصوص الأدبية؛ إذ ليس من الصواب تحديدُ التفسيرات بأوصاف؛ كالعلمي، والاجتماعي، والفلسفي، واللغوي. فالتفسيرُ الروحي وحدَه هو القادر على التعبير عن تفاعُل مناهج عديدة في بؤرة واحدة، وهو وحدَه الذي يقدِّم تفسيراً تأتلف فيه كلّ أنواع التفسير التي تتناول جانباً من النصّ، أو تُعالج قضية من قضاياه، أو تلتفت لموضوعٍ ما منه.[42] ويرى ناصف أنّ تلك الأنواع من التفسير مُنفصِلاً بعضُها عن بعض، أدّت إلى تفتيت النصّ وتفريقه، وإلى بروز وجهات نظر غير مؤتلفة فيه. ويُناقِش في هذا الإطار كلّاً من التفسير العلمي، والموضوعي؛ ساعياً إلى إثبات رؤيته للتأويل الروحي الشامل بوصفه التجديدَ المنشود.[43] كما يُبرِز الخشيةَ العميقة من أنْ يأخُذَنا المظهرُ الخارجي البرّاق للثقافة الأوروبية، ويشلّ قدرتَنا على التجدُّد، ويُعجِزَنا عن بلوغ كُنْهِ تلك الثقافة؛ أي يحجِزُنا عن توظيف جوهر تلك الثقافة لتحقيق ثقافة إسلامية أصيلة.[44]

إنّ التجديد -من وجهة نظر ناصف- يتجسّد في: العودة إلى بعض معالم التفكير المنهجي الملائم في تراثنا، وتلمُّس أفكار جديدة تعتمد في الأغلب على اتجاهات سادت القرن التاسع عشر في أوروبا؛ فمقابل الإعلاء من شأن العقل والعلم والإنسان والمادة، ينبغي البحث عن تثبيت قِيَم الرُّوح والأخلاق والإنسانية؛ أي عقد مصالحة بين العلم والعقل من جانب، والرُّوح والقيم من جانب آخر. ويتبنّى ناصف رؤية الفيلسوف محمد

[41] المرجع السابق، ص٥٥.
[42] المرجع السابق، ص٥٩.
[43] المرجع السابق، ص٦٥.
[44] المرجع السابق، ص٦٥.

إقبال؛ التي مفادها احتياج الإنسانية إلى: تأويل الكون تأويلاً روحيّاً، وتحرير رُوح الفرد، ووضع مبادئ أساسية توجِّه حركة المجتمع الإنساني على أساس روحي.[٤٥] ومن هنا نجد حاجةً إلى التوفيق بين الدنيا والآخرة، والمادة والرُّوح، والتفكير الديني ونظيره الفلسفي،[٤٦] والتفسير الديني ونظيره العلمي،[٤٧] ولا يمكن -كما يرى- تحقيق هذا "التوازن المنشود" إلاّ في ظلّ التفسير الروحي الشامل.[٤٨]

ويقدِّم ناصف في الفصل الثالث رؤيتَه للحساسية الروحية للكلمة في القرآن الكريم، وضرورة التمييز بين خطابنا نحنُ في التفسير، وخطاب الربِّ في القرآن الكريم، وخطاب رسوله في الحديث الشريف. ثمّ يقترح العودة مرّة أُخرى إلى ذَوْق الكلمة؛ بلاغيّاً ونحويّاً،[٤٩] وتقليب وجوهها الإعرابية والدلالية، والمفاضلة بين وجهٍ منها وآخر.[٥٠] ويحدّد إطاراً أساسيّاً جامعاً لتحقيق ذلك، يتمثَّل في عزل الكلمة عن الأهواء التي تُقْحَمُ عليها، واستنطاق الكلمة وإتاحة المجال لها لتتدفّق بها من دون إكراه أو لَيٍّ للمقاصد. وبما أنّ الكلمة القرآنية عالَم فريد، فإنّ معناها ينبغي أن يتجدّد جيلاً بعد جيل، وهكذا يكون النظر في معناها خدمةً للنظر والتأمّل الحرّ، منصرفينَ عن تقديس وجه واحد لها، أو معنىً أوحد.[٥١] وهذا ما يحفظ لرسالة القرآن مصدريَّتها لإلهام المسلمينَ وغيرهم؛ لأنّ كلماتها تتجاوز البيئةَ التي نشأت فيها، وتتسامى عليها، فإذا كان للكلمة تاريخ فإنّها تملك القدرة على تجاوُز هذا التاريخ ومُحاورته أيضاً؛ فالقرآنُ "دعوةٌ جديدةٌ يفيدُ التّأمُّل فيها استيضاحَ المعالِمِ العامَّةِ لنهضةِ الشَّرق."[٥٢]

إنّ الحساسية الجديدة للكلمة -كما فهمَها الشيخ محمد عبده، ووافقه على ذلك ناصف- هي نفسُها حساسية الحاجة إلى النمو والتطوُّر، والتطلّع إليه، ومعرفة أسبابه

٤٥ المرجع السابق، ص٦٧.
٤٦ المرجع السابق، ص٧٣.
٤٧ المرجع السابق، ص٧٤.
٤٨ المرجع السابق، ص٧٦.
٤٩ المرجع السابق، ص٨٣. ويتكئ ناصف في أكثر هذا الفصل على أفكار للشيخ محمد عبده.
٥٠ المرجع السابق، ص٨٤.
٥١ المرجع السابق، ص٨٥.
٥٢ المرجع السابق، ص٨٦.

وعوائقه. ولا بُدّ من أن تكون الثقافة اللغوية منطلقَنا في حالٍ كهذه؛ بفهم المنابع الحقيقية للكلمات في سياقاتها: الحضارية، والفكرية، والاجتماعية. وإذا كان هذا كلّه أدْخَلَ في مفهوم النهضة، ولُحمةَ السعي إليها، فإنّ النهضة تنبني على تجديد الرُّوح قبل كلّ شيء، وتجديد الفكرة وتطويرها؛ أي تجديد النزعة الإنسانية، والنُّزوع إلى سيادة الإنسان. ولا يكون ذلك من دون إدراك أنّ الحساسية اللغوية الصحيحة هي صحّة الالتحام، وإدراك عمق الروابط بين المادي العملي والروحي، والتمييز بين الخرافة والحقيقة.[٥٣]

وقد مرّت الحساسية اللغوية الجديدة في طورين اثنين: "أحدهما: التطوّر الاجتماعيّ المتفتّح. والثاني: هو العنايةُ بما قد نسمّيه سيكولوجيّة الفرد المتديّن."[٥٤] لكنّ صحّة النفس المؤمنة كانت دائمًا رهينةً بصحّة المجتمع، ومن هنا كانت التربية العاطفية الوجدانية أصلاً من أصول صحّة النفس المؤمنة، وصحّة المجتمع. ولا بُدّ لذلك من المضي وراء الحدود التي وقف عندها المفسِّرون الذين فسَّروا الكلمات -أحياناً- برسوم عامّة، أو بتعريف لفظي، أو تقريب لا يخلو من إجمال وتساهُل. ومن هنا فرّق -محمد عبده مثلاً- بين العبادية والعبودية، وبين العشق في العبادة والخضوع والذلّ في العبودية.[٥٥]

ويمضي ناصف في هذا الفصل متتبِّعاً آثار الشيخ محمد عبده في التفسير، وبعض أفكاره التجديدية، وفيها ضرورةُ استحضارِ السياق التاريخي الحيّ في التفسير، وهو ما أَطلق عليه ناصف: "أخلاقيّات التّأويل."[٥٦] ومن هنا فقد نادى "بضرورة وضعِ النّصّ في قلبِ الثقافة العربيّة،"[٥٧] ورأى أنّ غياب القرآن عن عقل الأديب والناقد واللغوي في هذا الزمان، هو خروجٌ على أخلاقيات التأويل، وإهمالٌ لاقتران تطوّر الكلمة التاريخي بالقرآن، بل إنّ غياب الفقه التاريخي للكلمة أضرّ بالثقافة العربية أيّما إضرار.[٥٨] وقد قاده ذلك إلى القول بالنزعة الرمزية الحديثة التي يمكن النظر في كثير من قصص القرآن وَفقَها.[٥٩]

---

[٥٣] المرجع السابق، ص٨٧.

[٥٤] المرجع السابق، ص٩٣.

[٥٥] المرجع السابق، ص٩٥.

[٥٦] المرجع السابق، ص٩٩.

[٥٧] المرجع السابق، ص١٠١.

[٥٨] المرجع السابق، ص١٠١.

[٥٩] المرجع السابق، ص١٠٢.

هكذا تمتلك الكلمة القرآنية حركيَّتَها في الواقع، وفي الثقافة، وفي التاريخ، ولعلّ ذلك يقود إلى فهم أعمق لها ولمقتضياتها وتجسُّدها في الواقع الحديث. وإذا كانت ثمّة كلماتٌ أساسية في القرآن كالإيمان والتوحيد،[٦٠] فينبغي أن تنفتح هذه الكلمات على حياتنا في هذا العصر، بما يجعل الكلمة القرآنية ثقافةً، ويُمِدُّها بالحياة الدائمة، ويكشف عنها أوجُهَ الغموض والالتباس، أو العَزل والإقصاء.[٦١] ولا بُدّ لبناء الكلمات الأساسية من مشاركة جماعية،[٦٢] فبعض المجتمعات يأخذُ بظواهر الكلمات، ويلتفت بعضٌ آخر لبواطِنها. وكما أنّ الثقافة الإسلامية أطوار، فكذلك الكلماتُ الأساسيةُ ينبغي أن تكون لها أطوارٌ تصاحبُها؛ تنبُع منها، وتضبُطها. من هنا يمكن القول إنّ الكلمات الأساسية؛ كالثقافة، هي ممارسةٌ عملية، وليست مجرّد أصواتٍ وألفاظ.[٦٣] فالمعاني لا تنكشف بالاستعمال اللغوي، ولا بالبحث المعجمي، ولا بالنُّقول والمناقشات المعزولة؛ إنّما تنكشف حدودُ الكلمات وتغيُّرُها ونموُّها بالممارسة العملية،[٦٤] وبما تُنمِّي من وعي وحرية وضمير وقيم وأخلاق؛ أي بما تُحقِّق من تنمية روحية.

هذه الفصول الثلاثة الأولى هي أخطر فصول هذا الكتاب، ويتناول ناصف بعدها في الفصول الستة اللاحقة: حياةَ الألفاظ (١)،[٦٥] وحياةَ الألفاظ (٢)،[٦٦] ومفهومَ اللغة بين الأمس واليوم،[٦٧] وكلمةَ العلم،[٦٨] وتكامُلَ المعجم القرآني وتحرير الوعي،[٦٩] والنزاعَ بين الدلالة الحرفية والدلالة المجازية.[٧٠] أمّا الفصل العاشر "إنجازات ومخاوف"[٧١] فكان شبه خلاصة لما قدَّم في كتابه هذا. ومن الجليّ أنّ الفصول من الرابع إلى التاسع جاءت

[٦٠] المرجع السابق، ص١٠٣.
[٦١] المرجع السابق، ص١٠٥.
[٦٢] المرجع السابق، ص١٠٨.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٠٦.
[٦٤] المرجع السابق، ص١١٢.
[٦٥] المرجع السابق، ص١٢٣-١٣٦.
[٦٦] المرجع السابق، ص١٣٩-١٥١.
[٦٧] المرجع السابق، ص١٥٥-١٨٦.
[٦٨] المرجع السابق، ص١٨٩-٢٠٤.
[٦٩] المرجع السابق، ص٢٠٧-٢٢٥.
[٧٠] المرجع السابق، ص٢٢٩-٢٧٨.
[٧١] المرجع السابق، ص٢٨١-٢٩٩.

لترسيخ ما عرضَه ناصف من أفكار في الفصول الثلاثة الأولى، أو لتجسيد بعضها بأمثلة من القرآن الكريم، أو للاستفاضة في مناقشة فهمه ورؤيته للغة والألفاظ والمعنى والمقاصد، وارتباط هذه كلّها بالتجديد والتطوير والتحديث في الإطار الثقافي الإسلامي، واتصالها الوثيق بالحركية الاجتماعية والحضارية للمجتمع العربي الإسلامي، واعتمادها على ضرورة تحقيق اللُّحمَة بين المادي والعقلي والفلسفي والعلمي من جانب، والروحي والقيمي والأخلاقي والوجداني والإنساني من جانب آخر.

١. تقويم الكتاب:

يقدِّم مصطفى ناصف في كتابه هذا أُطروحةً متماسكة من جانب، بما تتسلسلُ منطقيّاً، وتُسلِمُ المناقشةُ فيها إلى ما يليها؛ ومتوازنةً من الجانب الآخر، بما تُعالِج "التأويل" في حَقْلَيْه: التاريخي التقليدي، والمعاصر الحَداثي، وإطارَيْه: العربي الإسلامي، والثقافي الغربي، وجانبيْه: العقلي المادي، والنفسي الروحي، وركيزتَيْه: الإنسانية، واللغوية، وفضيلتَيْه: القِيمية الإيمانية، والسلوكية المعيشية. إنّها أُطروحة قَيِّمة لأنّها تخرجُ من إطار التقليد الصارم، وتُجانِبُ الحَداثيَّ المنبَتَّ. وإن كانت الأُطروحة تبني على الثوابت، وتسعى إلى التجديد؛ فهي لا تنظرُ إلى التراث بتقديس شمولي لكلّ ما فيه، ولا تُعايِنُ الوافدَ بانبهارِ المسحورِ بالمظاهر؛ إنّما تستبطن هذا وذاك، وتسعى حثيثةً لبيانِ أصول التطوير في علاقتنا بالقرآن الكريم، لا سيّما في التأسيس لعلاقة الثقافة واللغة بالقرآن، وانفتاح الدلالة على جوانب أُخرى غير المعجمية؛ كسياق الكلمة التاريخي، وسياقها الحضاري والاجتماعي، ورفض الاستعمال الواحد للكلمة، أو المعنى الأوحد لها. فالكلمةُ لدى ناصف كائنٌ مختلف، ليس حيّاً حسبُ، إنّما هو حيوي عُضوي.

من هذا الجانب يختلف هذا الكتاب عن كثير من الكتب التي عالجت مسألة "التأويل" في الفكر العربي الحديث؛ فأكثرُ الحداثيين انطلق بالتأويل ليكون صِنْوَ الهيرمينوطيقا في الفكر النقدي الغربي، وفتَحَ الأبوابَ للمؤوّل مُشرَعَةً بلا حدود ولا قيود ولا ضوابط. وقد حاول ناصف أن يُبِينَ خطورةَ هذا، ويرسُمَ معالمَ لمسؤولية التأويل، بما يفتحُ البابَ لممارستِه بمسؤولية تؤطِّرُها المقاصدُ العامّة للقرآن، والأصولُ الأساسية لعلاقة القرآن بالحياة الإنسانية، بما يُحافِظ على مُثولِه فيها، وانفتاحِه عليها.

ولعلّ قراءة هذا الكتاب قُبالةَ ما كُتِب في التأويل عربيّاً، تُكسِب القارئَ حصافةً في التحليل، وقدرةً على المناقشة والتفحُّص لكثيرٍ من أفكار مؤلِّفين حَداثيين، من مثل: نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، ومحمد مفتاح، وعمارة ناصر، ومحمد بازي، وكثيرون غيرهم.

٢. نقاط الضعف في الكتاب:

ركَّزَ ناصف على التأويل الروحي، وأَغرقَ في استعمال هذا المصطلح من دون تحريرٍ له بما جعلَه غائماً أحياناً، وكان ينبغي له تحديدُ القصدِ منه تماماً؛ فهو مرتَكزُه في الكتاب كلِّه، ومَسْعاهُ منه. ولعلّ الكاتبَ قصَدَ إلى ذلك قصدًا، وتركَ للقارئ فرصةَ أن يشترك معه في "جَمْعِ" المقصود بالمصطلح من ثنايا فصوله.

وكذلك الشّأنُ لديه في عدم التفريق بين اصطلاحاتٍ ثلاثةٍ في هذا الحقل، هي: التفسير، والتأويل، والتأوُّل. وقد يجدُه القارئُ يستعملُها بمعنىً واحد، مع أنّه فرَّق تفريقاً سطحيّاً بين التفسير والتأويل. أمّا التأوُّل فهو ما وردَ عنده في مواطن عديدة تحدَّث فيها عن لَيِّ عُنُقِ النصِّ لتقويلِه ما يريدُ المتأوِّل، أو الانطلاقِ نحو الآية بفكرةٍ مسبَّقَةٍ لجعلِ الآيةِ تقولُها.

وقد عَزَفَ ناصف عن مناقشة كُتّابٍ آخرينَ سبقوهُ إلى الحديث عن "التأويل" في الفكر العربي الإسلامي، ولم يأتِ ببعض أفكارهم على سبيل التخصيص والتوثيق ليعرضَها ويُحاورَها؛ غير أنّه كان يُحاورُ مُجملَ أفكارهم الأساسية، ويحاولُ دَحْضَها وبيانَ خطورتِها.

وقد يلمحُ القارئُ قلَّةَ اعتماد المؤلِّف على توثيق أفكاره وعباراته؛ ولهذا فقد تكون مصادر الكتاب ومراجعه، بين عربية وأجنبية، معدودةً محدودةً. غير أنّ هذا ليس بغريب على ناقد ومفكِّر من وزنِ ناصف؛ فالرَّجلُ يقولُ خلاصةَ رأيه في الموضوع، ويثبتُ زُبدةَ أفكاره، بل إنّه يُعالِجُ موضوعًا علميًّا دقيقًا خطيرًا بلغة أدبية رُوحية هي أميلُ إلى بيان المتصوِّف أحايين كثيرة.

وقد يختلف القرّاء في مواقفهم من العَنوَنَة الداخلية في الفصول؛ فهي كثيرة تمثِّل جزئيات لعلّها تتكرّر أحياناً، فضلاً عن تكرار الكاتبِ الفكرةَ نفسها مرّات عدّة في

الفصل نفسه، أو في فصلين متعاقبين. غير أنّهم -القرّاء- سيجدون مثل هذا مُسوَّغاً في الغاية؛ لأنّ المؤلِّف يسعى لترسيخِ رؤيته، وإثباتِ وجهة نظره، فيلجأ إلى التوكيد بالتكرار.

٣. مراجع إضافية قد يستعين بها القارئ:

قد يستعين القارئ بالمراجع الآتية لاستكمال موضوع الكتاب، أو لمقارنة مادته بما وردَ فيها:

- ناصف، مصطفى. **نظرية التأويل**، جدّة: النادي الأدبي والثقافي، ٢٠٠٠م.

- ريكور، بول. **من النصّ إلى الفعل: أبحاث التأويل**، ترجمة: محمد برادة، وحسان بورقية، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،٢٠٠١م.

- حنفي، حسن. **التأويل والهرمينوطيقا (مؤلَّف جماعي)**، الدار البيضاء: دار قرطبة، ط٢، ١٩٩٣م.

- مفتاح، محمد. **التلقّي والتأويل: مقاربة نسقية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م.

- مفتاح، محمد. **المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩م.

- أبو زيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٩٨م.

- أبو زيد، نصر حامد. **الخطاب والتأويل**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٨م.

- أبو زيد، نصر حامد. **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٩، ٢٠١٢م.

- ناصر، عمارة. **اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠٠٧م.

- بازي، محمد. **التأويلية العربية: نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٠م.